

乗論』無性釈を翻訳、そして、唐の永徽三年（A・D六五二）玄奘によって、『大乘阿毘達磨集論』が翻訳された。ちょうど迦才が『浄土論』を著述し、善導が長安で活躍していた時代である。これらの中、特に玄奘は、自ら國禁を犯してまでインドへ行き、苦難の末持ち帰って来た、多数の経論を、自ら学んで来たサンスクリットの語学力と、法相唯識の学力をもって、翻訳し、中国に法相宗を伝えその開祖となった人であるから、新訳の『撰大乘論』による別時意趣が盛んに説かれたことが推察される。玄奘門下の別時意趣に関する記述は真諦門下のものより多く残っている。まず玄奘の門下ではないが同世代に活躍していた道世（玄暉）は玄奘の言葉を次のように伝えている。すなわち『諸經要集』によると、

「玄奘法師云。西方道俗並作『弥勒業』。為同『欲界、其行易成。大小乘師皆許此法。』弥陀淨土。恐凡『鄙穢、修行難成。』如『旧經論。』十地已上菩薩。隨分見三報仏淨土。依『新論意。』三地菩薩。始可得見。報仏淨土。豈容下品凡夫即得往生。此是別時之意。未可為定。所以西方大乘許。小乘不許。故法師一生已來常作『弥勒業。』臨命終時。發願上生見『弥勒仏。』請大衆同時説『偈云。南無弥勒如来正等覺。願与含識、速奉慈願。』南無弥勒如来所居内衆。願捨命已。必生其中。」

と説かれるように玄奘の言葉として、西方へ往生を願っている者達に対して、弥勒の兜率天の方が行じ易いから弥勒の業を積むことを勧めている。その理由として、兜率は天であるから、欲界と同じ三界中に存在しているから行じやすく、また大乘も小乗も共に兜率上生を勧めるが、西方浄土は、旧訳は十地以上の菩薩、新訳は三地以上の菩薩と言うように高い境地に至った者以外は修し難い所であるとしている。下品の凡夫は、到底往生できない所であるとして、もし凡夫が往生できるとするならばそれは、別時意趣と言ひ、すぐさま往生が定まるのではないとして、西方の行は凡夫には困難であることを主張している。また、西方は、大乘で往生を許しても小乗では許していないことをあげて、そのために玄奘自身も一生を弥勒の修行に勤め臨終に際して、弥勒の兜率天に上生したいと発願して、偈を説いたとしている。このように別時意趣は、当時弥勒の兜率天と、弥陀の浄土との勝劣の論議の中で西方を兜率より劣っていると証明するために用いられていたということが理解される。

次に、玄奘門下で玄奘の訳場において証義大徳十一人の中の一人であった神泰の『撰大乘論疏』について調べてみよう。この疏は、現在散佚して現物をみることはできないが、幸いにも道忠（？一二八一）の『釈浄土群疑論探要記』巻第四に、散佚以前の神泰『撰大乘論疏』が次のように引用されている。

「神泰撰論疏云由唯發願不修其行便得往生極樂世界乃至広説若依

觀經會此文者由唯發願得往生彼是別時意。若十念成就即是行故非別時也。」

と説かれるように、玄奘門下の神泰は、修行せずして、ただ極樂に往生したいと発願しても別時意であって、即得往生はできない。しかしもし十念成就すれば行であるから別時意ではないとしている。これは、先に述べた玄奘自身の意見とは異なり一応浄土教を認める主張をしている。しかし、ここにいう十念は、善導の口称念仏とは速やかに理解し難いし、この『撰大乘論疏』は、日本の道忠が引いたものであるから、本當に神泰のものがどうか確認する証拠はない。したがって、これが本當の玄奘門下の別時意に対する意見かどうかは確認することができない。

次に玄奘門下でも第一の神足といわれる慈恩（A・D六三一―六八二）のものを考察せねばならないが、慈恩のものは、懷感の『釈浄土群疑論』と密接な関係があるので『釈浄土群疑論』における別時意趣会通を述べる箇所において、懷感の意見と比較しながら論述してみたい。

以下それらについては、次号に載せることとする。

註① 『大正藏經』三一巻一〇三頁B。

② 「統高僧傳」一・真諦伝及び十八・曇遷伝による。

③ 『大正藏經』五〇巻五四九A。

④ 『浄土宗全書』六巻二三A。

⑤ 『迦才浄土論の研究』論巧篇一二〇頁―一三〇頁。

⑥ 『大正藏經』八五巻二四九頁B。

⑦ 『大正藏經』五四巻六頁C―七頁A。

⑧ 矢吹慶輝著『鳴沙余韻解説』三七三頁。

⑨ 『浄土宗全書』六巻二三八頁B。

『大般涅槃經集解』の撰述について

大澤 亮 我

この書は古來からの注釈を集め、宝亮が梁の武帝の勅によって撰したものとされていた。それは『集解』の最初に武帝の序が挙げられ、その中に「以三三監八年五月八日。勅亮撰大涅槃經義疏。以九月廿二訖」と記され、また、『集解』の序の下に註して

明駿案謹寫 皇帝為三靈味寶亮法師製
と記されることによる。更に宝亮の伝中にも^③

天監八年初勅宝亮撰涅槃義疏十多万言。上為之序。

とあることもそれを裏付けている。これらの記事よりすれば『集解』七十一巻は宝亮の撰と言ひべきであらう。そしてそれは天監八年（五〇九）五月八日から九月二十日までかかり撰述されたことを知り得る。

しかし、経録を調べてみると宝亮撰の『集解』は記されておらず、その代わりに『大唐内典録』巻十には^④

梁楊都建初寺沙門僧朗奉勅注大涅槃經七十二巻。

とし、巻四には『大般涅槃子注經』七十二巻が挙げられ、細注して^⑤

右一部。天監年初。建元寺沙門僧朗注。見宝唱録。

と記している（同記事は『歷代三寶記』巻十二にも有る）。これらのことからすれば、梁の天監年中に、勅になる僧朗の『注大涅槃經』と法朗の『注經』があったことになる。しかも『内典録』や『三寶記』も宝亮の『集解』には何も触れていない。

このことから、『集解』の撰者について、現在に至っても一致する見解を見ていない。この『集解』が大日本統藏經中に収められ世に知られる様になり、その撰者を比定した中で佐々木憲徳氏は諸家の引用からして明駿を撰者とされる。一方、宇井伯寿氏は『内典録』の記事から法朗を挙げられ、布施浩岳氏は宇井氏の法朗撰を否定し、明駿撰をとられている。また劉汝霖氏は、法朗法亮を挙げ、湯錫子氏は僧朗の撰述であるとしている。また横超恵日氏は慧朗を挙げられている。

以上の様に『集解』の撰者については、一致して、宝亮の撰述を否定するものの、明駿、僧朗、法朗の三説に分かれてしまっている。そこで前の諸氏の所説を少し検討してみたい。

先ず宇井氏は『内典録』や『三寶記』及び『統高僧伝』巻一の宝唱伝に^⑥

天監七年。帝以法海浩汗淺識難尋。勅莊嚴僧旻。於三定林上寺。續衆要抄八十八巻。又勅開善智藏。續三衆經理義。号曰義林八十巻。又勅建元僧朗。注大般涅槃經七十二巻。^⑦

とある文によつて、法朗（法朗と僧朗を同一人物として扱われている。）の撰で天監七年とされるわけである。

また劉氏は天監十一年の法朗法亮の兄弟によるものとされる。天監十一年は何に基

づかれたものか判明せず、武帝の序を法朗への序とされるが少し無理な理解である。それは慧皎が既に宝亮伝に武帝の序を記していることから明らかであらう。^⑧

次に湯氏は『統高僧伝』宝唱伝と『東域伝灯目録』とによつて僧朗を撰者とされ、

明駿については、僧朗、宝唱と共に撰集した一人に加えられ、法朗と『集解』に引く慧朗とを同一人物と考えられている^⑨。同様に、横超氏は『統高僧伝』と『内典録』、『三寶記』更に『集解』の慧朗の扱い方から慧朗（法朗僧朗）を撰者と見られる。

法朗と僧朗が同一人物であらうことは『内典録』巻四、『統高僧伝』巻一の宝唱伝、そして『同』巻五の僧朗の伝からして確かめられる、ただし『内典録』巻十の記載に立てば法朗（慧朗僧朗）と別建初寺の僧朗が存しても良いと思われる。この場合宝唱と僧朗とを関係づけるのは不都合である。宇井、劉兩氏の言われる法朗にしても布施氏が否定される様に天監八年撰の宝亮の義疏が天監七年撰の法朗の疏に引用されるのをどの様に解するか、成立年代を宝亮の義疏以降と見なすのであらう。また明駿を何如に扱うのか問題がある。

一方、佐々木、布施兩氏の所説は二氏とも明駿のみが常に最後に「案」として引かれることを典拠としている。加えて布施氏は武帝序の表題に「明駿案謹寫」とある細註もその根拠とされている。なるほど明駿について二代の所説の通り現存の『集解』の撰者として最も有力な人物であり、この明駿の存在を論ぜないで、『集解』の撰者を比定できるはずはない。明駿については、僧伝類にも何も記されていないので、資料となるものは唯『集解』の所説のみである。明駿の所説は必ず諸家の引用の最後にあり、しかもただ一人「明駿案」として所説を記載している。そして明駿の所説の中、明らかに『集解』の撰者か或いは『集解』に註釈を加えたものしか出来ないような所説が見られる。それは『集解』巻第五十四に次の様に説かれていることによつて知りうる。つまり^⑩

明駿案。前五行十功德広行。此下兩品広境也。大判八段。不異此積。

と述べ、此積とはその直前に引用する智秀の積を示しているからである。また巻第六十五では、僧亮、僧宗、宝亮、智秀の積に続いて^⑪

明駿案。上來所積。皆依成実論義也。若依數義。唯二界得作耳。云々

と述べていることから明らかであらう。

明駿は『集解』の所説について自らの説を述べるという形をとっていることは、この二例からも明らかである。結論を直ぐさ述べられないが、以上の二例から二つのことが想定される。一つは『集解』の撰者は明駿であるという仮定、もう一つは『集解』の撰者は明駿ではなく、彼は『集解』に註釈を加えた人であり、現存の『集解』は本来のものに、明駿の積を加えたものであるという仮定が成立することになる。^⑫

強いて結論を言えば明駿は『集解』より少し下った人で「依數義」というようにに諸師とは立場を異にしており、撰者というよりも『集解』への注者と見るべきであらう。そして「數義」が彼を位置づけることになる。

註① 大正三七・三七七・中。

② 大正三七・三七七・上。

③ 大正五五・三八一・下『仏祖統紀』第三十七や『仏祖歴代通載』巻九では天監十一年の成立としている。

④ 大正五五・三三一・中。

⑤ 大正五五・二六六・下。法||慧(四)〇。

⑥ 大正四九・九九・中。

⑦ 『大涅槃經集解の研究(上)』十四~十五頁。

⑧ 『支那仏教史』六五頁。

⑨ 『涅槃宗の研究』(後篇)五四頁。

⑩ 『東晋南北朝學術編年』二三八頁。

⑪ 『漢魏兩晋南北朝仏教史』七〇五頁。

⑫ 『中国仏教の研究』第三一八二~一八五頁。

⑬ 大正五五・四二六・下。

⑭ 『弘明集』卷廿に序を載せる。しかし、序文の「有青州沙門釈宝亮者云々」以下の文は無い。このことから劉氏は法朗とこの序を結びつけようとしている。天監七を十一と誤ったものと思われる。

… 大正五五・三八二・上。

⑮ 注⑬。

⑯ 大正五五・一一五四・上。

⑰ 『漢魏兩晋南北朝仏教史』六七七頁。

⑱ 大正五五・四八〇・中。

⑲ 大正三七・五四二・上。

⑳ 大正三七・五七九・上。

㉑ 永超の『東域伝灯目録』(大正五五・一一五四・上)に

集解大涅槃經記一卷 釈明駁

同経集解七十二卷 梁楊都沙門釈僧朗奉勅註皇帝共十法師為靈味寺宝亮法師製義疏序

とある現存『集解』を僧朗の撰述とし、明駁を明駁の誤まりと考えれば非常に都合が良い。ここに言われる僧朗は『内典録』では建初寺の僧朗とあって建元寺の僧朗(法朗)と別に記されている。記載にそれぞれ混乱があつて思ひにこの『東域伝灯目録』と『内典録』巻十の記載に基づいて、先の湯氏の所説の僧朗を建初寺(宋元明三本は建元寺)と考えれば湯氏の所説は明駁についての考

えを除いて一部当を得たものとも考えられよう。またこの目録を正しいとすれば『集解』の撰者は建初寺の僧朗であつて、中に引用される慧朗こそ建元寺法朗(僧朗)のことであり(天監七年の奉勅になる注)、宝亮の義疏(天監八年)も引用されることから、その成立は、天監八年以降、梁代中のものとなる。

② 教義とは有部の所説と言われ、常に後の疏では成実宗の人に對比して引用されてくる。

【付記】

稿後藤本賢「大般涅槃經集解」の編者について(天台学報十四号)と菅野博士「大般涅槃經集解」の基礎的研究(東洋文化66)のあることを知った。二人とも明駁撰についてそれを否定しきれていないようである。それに章安大師以後の人というのは間違ひのように思われる。

唯識思想の識とデカルトの我

——『中辺分別論』と『方法序説』をもとに——

竹内真道

仏教の唯識思想における識と、デカルト哲学の第一原理「我考える、故に我あり」の我とを、インド初期唯識思想の論書『中辺分別論』(以下『中辺論』と略す)と、デカルトの著作『方法序説』(以下『序説』と略す)を中心に比較考察してみたい。

『中辺論』では、従来仏教で説かれてきた識(vijāna)を虚妄分別(abhūtaparikalpa)という語で説明している。虚妄(abhūta)とは「真実でない・非実在の」の意味であり、分別(parikalpa)とは「迷妄・設定すること」の意味である。『中辺論』はこの虚妄分別を「所取と能取とを分別すること」と述べ、第一章相品冒頭で、「虚妄分別あり」としてそれは実在するとし、「そこに二はない」として、所取すなわち客観と、能取すなわち主観とを、実在しないとしている。

つまり、虚妄分別とは、非実在の所取(客観)と能取(主観)を分別することなのであり、『中辺論』では、客観と主観を分別する分別作用は在るとし、それによってあらわれている客観と主観は実在しないものと、否定しているのである。

『中辺論』は、心(すなわちそれは一切全てであるのだが)を静かに見つめていき、そこに何があるかと追究していった結果、山や川や木などの対象も、また私という存在も全て幻のようなもので実在しないが、しかし、今私は山を見ているという時